AUTHOR: Bauch, Richard.

TITLE: Das speculative Prinzip der Aristotelischen Kategorieen; Teil I.

PLACE: Rostock.

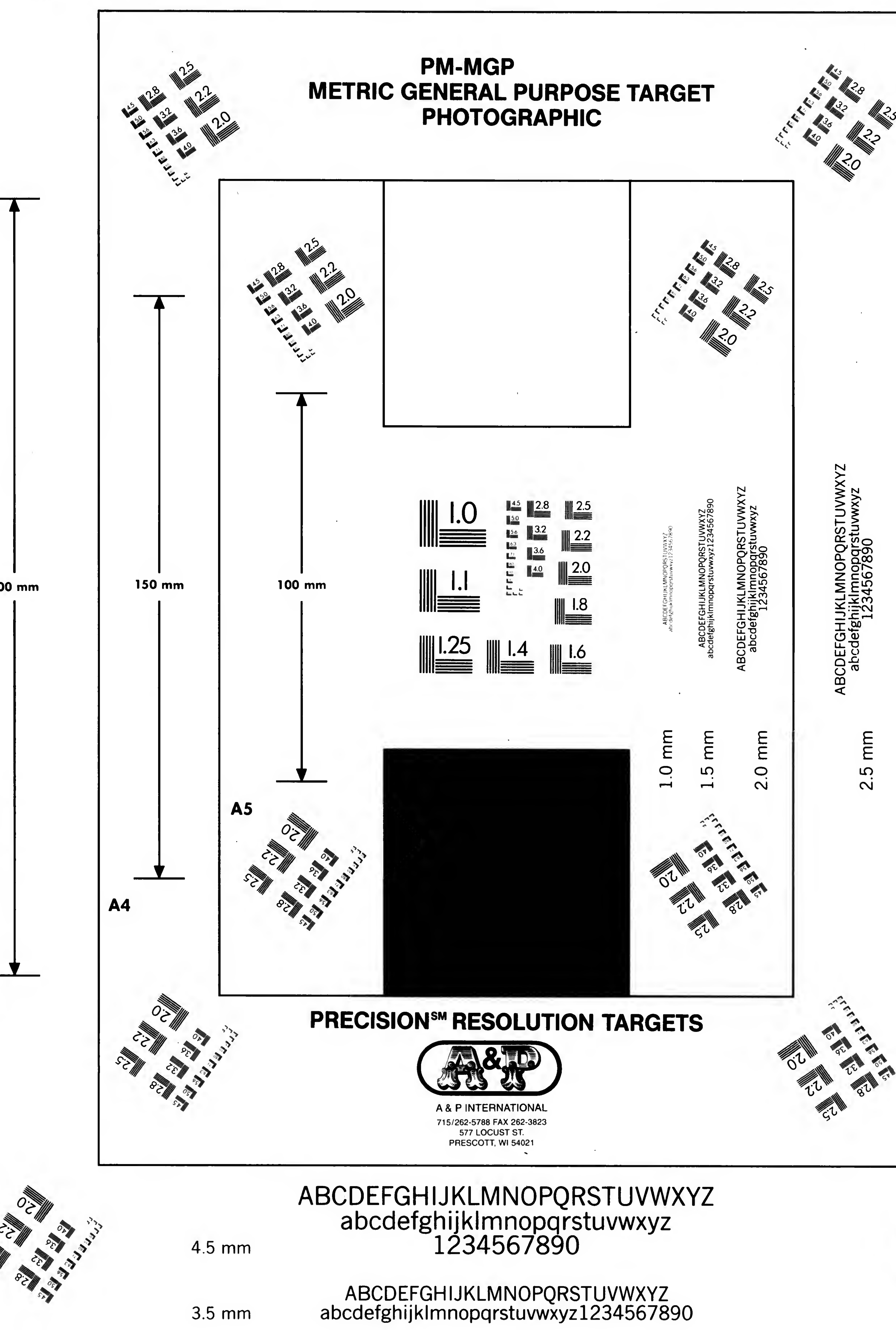
DATE: 1884

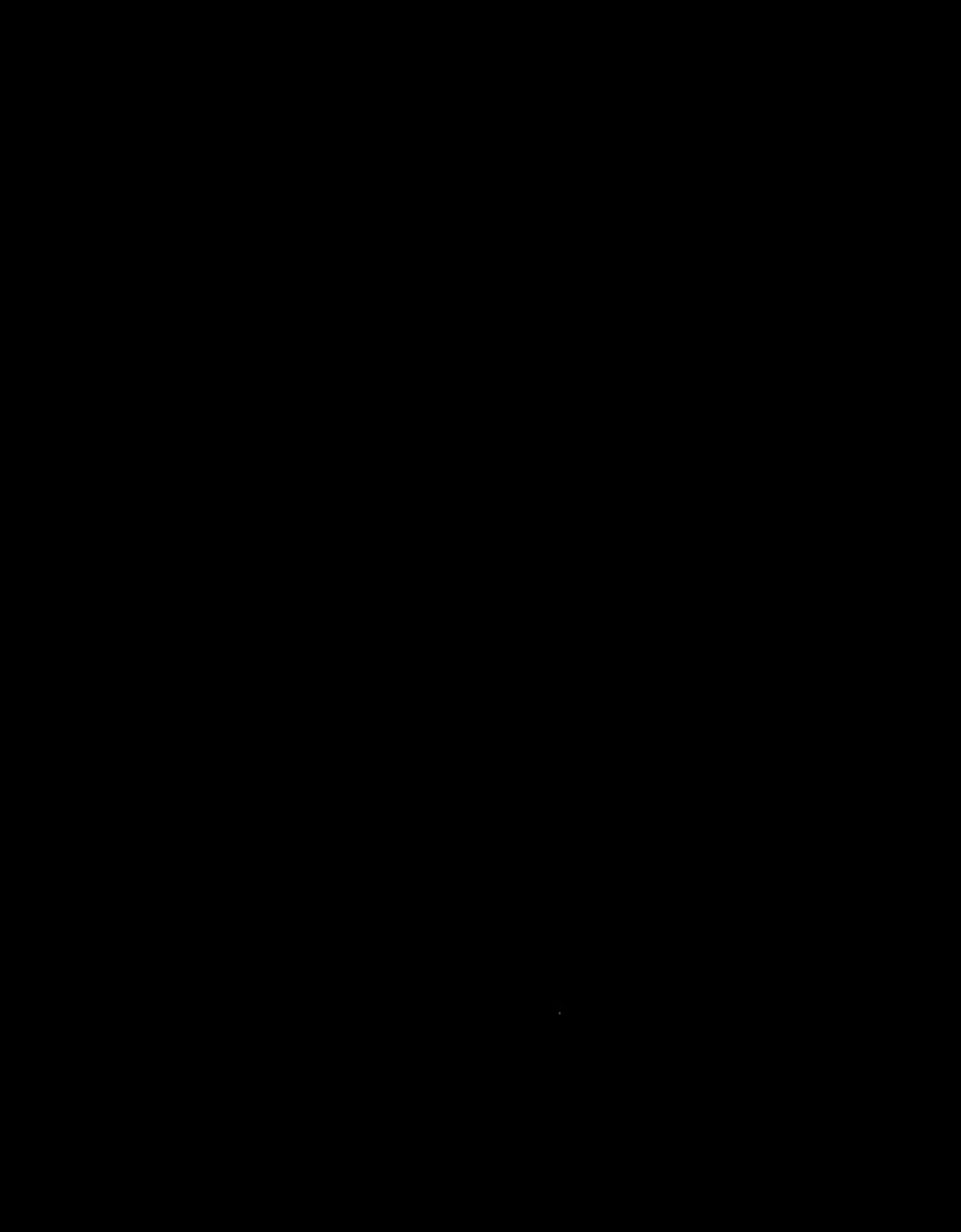
Bauch, Richard.
Das speculative Prinzip der Aristotelischen Kategorieen ... Teil I / von R. Bauch.
Rostock : Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei, 1884.
19 p. ; 25 cm.

1. Aristotle. I. Title.

Language: German.
Note(s): "Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Doberan."-cover.
Note(s): "1884. Progr. Nr. 589."-cover.

OCLC: 43663075


2.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890
2.0 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890
1.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890
PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC
200 mm
150 mm
100 mm
A4
A5
1.0 mm
1.5 mm
2.0 mm
2.5 mm
PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS
A&P
A & P INTERNATIONAL
715/262-5788 FAX 262-3823
577 LOCUST ST.
PRESCOTT, WI 54021
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890
4.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890
3.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890
3.0 mm



Das speculative Prinzip

der

Aristotelischen Kategorieen.

Von

R. Bauch.

TEIL I.

(Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Doberan.)



Rostock.
Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.

1884. Progr. Nr. 589.

Die vorliegende Abhandlung ist der erste Versuch eines Anfängers. Ich bezeichne sie ausdrücklich so, und zwar aus dem Grunde, weil ich durch äussere Umstände genötigt war, diese Blätter zu veröffentlichen, ehe ich meine Untersuchungen irgendwie zum Abschluss bringen konnte. Ich habe diese Arbeit in einem Gusse niedergeschrieben, nachdem ich noch kurz vorher die Metaphysik mit dem Bonitz'schen Commentar durchgearbeitet hatte. Die Beweisstellen zu sammeln, dazu fehlte mir die Zeit. Die in den Text gedruckten Nummern verweisen auf sie. Sie werden am Schlusse des zweiten Teiles, der als Oster-Programm 1885 erscheinen soll, nachgeliefert werden.

Ich bin ausgegangen von einer Hypothese, deren Annahme mir als eine notwendige Consequenz aus dem Aristotelischen System hervorzugehen schien.

Top. I, cap. 4—6 giebt Aristoteles eine Aufzählung und kurze Besprechung der vier möglichen Urteilsformen: Definition, Gattung, eigentümliches Merkmal und zufälliges Attribut *[ὁρισμός, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός]*. Es sind das die von allem Inhalt abstrahierten Formen, in welchen ein inhaltlich gedachtes Prädikat seinem Subjecte gegenüber erscheinen kann. Darauf wird cap. 7 der Nachweis geführt, dass jedes Urteil, welches seinem Inhalte nach unter eine dieser vier Formen subsummiert werden kann, einer numerischen Identität von Subject und Prädikat unterliege. Endlich zeigt Aristoteles cap. 9, dass den Inhalt dieser vier Urteilsformen die Kategorieen bilden. — Was bedeutet nun das Resultat dieser ganzen charakteristisch an den Eingang der Topik gesetzten Untersuchung? Nichts anderes als das, was wir Modernen so ausdrücken können: Alle Urteile, welche wir Menschen in der Sprache über Verhältnisse des Wirklichen bilden, sind analytische Erfahrungsurteile.

Nun ist diejenige Auffassung, welche die Aristotelische Analytik als eine rohe Technik des Subsummierens, als eine Darlegung der formalen Methode, nach welcher die Menschen den erfahrungsmässig gegebenen Stoff in Schlüssen und Beweisen verarbeiten, offenbar verkehrt. Denn alle Beweisführung hat nach Aristoteles ihren letzten Grund in den Prinzipien. Diese Prinzipien sind aber die metaphysischen, insofern sie gedacht werden. Man muss sie, so scheint es mir, der Idee nach als synthetische Urteile denken. Das zeigt die Behandlung des *καθόλου* im Anfang der zweiten Analytik[1]); das zeigt ferner die Behauptung, die Definitionen wären die Prinzipien des Beweises[2]); das erhellt endlich aus der Methode der Metaphysik. Diese vornehmste Wissenschaft zeigt den Urgrund aller andern. Ihre Methode muss daher der Idee nach für die wissenschaftliche Behandlung aller andern Disciplinen verbindlich sein. Nun beruht nach unserer Anschauung das constructive Moment der Aristotelischen Metaphysik vorwiegend auf der dialectischen Behandlung der Gegensätze *[ἀντικείμενα]*. Vermittelst des der Aristotelischen Philosophie eigentümlichen Begriffs der *στέρησις* d. h. der concreten Negation, wird der Versuch gemacht, das sogen. principium exclusi medii, welches rein logischer Natur

zu sein scheint und nur eine andere Fassung des contradiktorischen Gegensatzes darstellt, auf den conträren Gegensatz d. h. auf die qualitative Gestaltung, durch welche die Substanz für unsere Erfahrung begrenzt wird, zu übertragen [3]. Dadurch ergiebt sich eine architektonische Struktur in der Klassifikation des Wirklichen, welche, wie mir scheint, den Philosophen die Möglichkeit gewähren soll, alle Erscheinungsformen des Wirklichen aus einer Urthätigkeit des schaffenden Geistes abzuleiten. Denn der Wesensbegriff *τί ἦν εἶναι* betrifft nicht nur die Substanz, die als solche dem conträren Gegensatze nicht unterliegt, sondern in, mit und durch dieselbe auch die übrigen Kategorieen, welche die Substanz für uns qualitativ begrenzen [4]. Den artbildenden Unterschied der Substanz scheint Aristoteles als ein Gedoppeltes, zwischen der reinen Substanz und dem, was an sich nur ein Quale ist, gewissermassen in der Mitte stehendes angesehen zu haben. Als constitutiver Bestandteil einer Gesammtwesenheit ist er substantiell zu verstehn, als „Unterschied" erscheint er qualitativ nicht etwa der Gattung, sondern andern Unterschieden gegenüber, die auf dem dynamischen Grunde ein und derselben Gattung emporwuchsen [5]. Jedenfalls zielt die Behandlung der Gegensätze in erster Linie auf den artbildenden Unterschied der Substanz.

Wenn nun der schaffende Geist, der die reine mit keinem passiven Vermögen gemischte Denkkraft ist, uns unser Wissen und die Sprache nach denselben Prinzipien gegeben hätte, nach welchen er die Dinge ins Leben ruft, dadurch, dass er sich in ihnen gegenständlich wird [6], so müssten wir offenbar, um ein Lieblingsbeispiel des Aristoteles zu gebrauchen, nicht blos sagen können: *ἄνθρωπός ἐστι ζῷον δίπουν* — vielleicht könnten wir dann gar nicht so sagen —, sondern *ζῷόν ἐστι δίπουν*, d. h. die Copula würde dieselbe Synthesis vollziehn, wie der Gedanke des schaffenden Geistes, indem er das *τί ἦν εἶναι* des betreffenden Wesens ausdenkt. Aristoteles hat die in diesem Gedanken ruhende Consequenz niemals ausgesprochen. Denn wenn wir Gott glichen, dann brauchten wir keine Metaphysik, und auch die Logik des Aristoteles, wenn sie auch auf den Funken göttlichen Geistes, das Vermögen der Prinzipien im Menschen die gebührende Rücksicht nimmt, ist eine Logik für den Gebrauch von Menschen d. h. ein Werkzeug der Erkenntnis, also nicht für absolute Wesen, sondern für solche, die der Erkenntnis bedürfen. Dass es aber Indicien in seiner Lehre giebt, welche uns zwingen, diese Consequenz wenigstens auszudenken, kann keinem Zweifel unterliegen. Den systematischen Ausdruck dieses Problems müssen aber die Kategorieen bilden. Hier frage ich nur: warum sind die obersten Gattungen der Kategorieen nicht die Prinzipien der Beweise? Die gewöhnliche Einrede, dass sie nur das *τί ἐστι* einer Sache, nicht das *διὰ τί* auszudrücken vermögen, kann unmöglich befriedigen. Denn an einer sehr wichtigen Stelle der zweiten Analytik [I. cap. 22] werden sie benutzt, um durch sie darzuthun, dass die Prinzipien der Beweise nach oben hin nicht ins Unendliche gehn. Wenn also die obersten Gattungen die letzten Prädikate des Untersatzes sein können, warum werden sie dann niemals als die Subjecte des Obersatzes genannt? Man muss sich um so mehr darüber wundern, als der Nerv eines jeden Schlussverfahrens auf der absoluten Identität des Mittelbegriffs mit sich selbst zu beruhn scheint. Jedenfalls zeigt der Gebrauch jener Stelle, dass die Kategorieen, die Sprache, wenn sie auch nicht im Stande ist, in ihren Allgemeinbezeichnungen das Ewige auszudrücken, so doch wenigstens an dasselbe heranreicht. Was wir uns nun unter diesem Heranreichen zu denken haben, das wenigstens anzudeuten ist der Zweck dieser Arbeit.

Wenn man die Frage nach dem Prinzip der Aristotelischen Kategorieen erhebt, muss man, was nicht immer geschehn ist, zweierlei streng aus einander halten. Es ist ganz etwas anderes, nachzuweisen, auf welchem Wege Aristoteles selbst zu der Unterscheidung seiner Kategorieen gekommen sei, ein anderes, zu zeigen, welche gemeinsamen Bedingungen diese Formen nach der Absicht ihres Urhebers erfüllen, dergestalt, dass man in seinem Sinne diese Bedingungen als das Prinzip derselben bezeichnen darf.

Eine Untersuchung jener ersten Frage halte ich, wenn man nach einem Prinzip sucht, von vorneherein für unmöglich. Die Ueberlieferung zeigt uns in den Kategorieen nur das fertige Resultat einer Klassifikation, welche die Ueberzeugung ihrer Richtigkeit nicht verleugnet, dagegen zeigt sie uns fast nichts von jener Gedankenarbeit, welche dieser Ueberzeugung notwendig voraufging. Eins dürfen wir von vorn herein behaupten; es ist nach der Natur der menschlichen Erkenntnis ganz unmöglich, dass die Abgrenzung der Begriffe des erfahrungsmässig Gegebenen, welche in den Kategorieen erscheint, selbst anders gewonnen sein sollte als durch die Erfahrung. Wenn also die Induktion †) als diejenige Methode bezeichnet werden muss, vermittelst welcher Aristoteles zu der Unterscheidung seiner ersten Gattungen gekommen ist, so fragt es sich, an welchem empirischen Stoffe diese Induktion vorgenommen wurde. Rein theoretisch — es handelt sich hier aber um eine psychologische Praxis — stehen einander hier zwei Möglichkeiten gegenüber: Die Induktion kann geübt sein entweder unmittelbar an den Dingen *), oder erst mittelbar, nämlich durch eine Betrachtung der sprachlichen Bezeichnungen, mit welchen die Dinge belegt werden. Das Extrem dieser letzteren Möglichkeit nahm bekanntlich Trendelenburg an. Er glaubte, Aristoteles habe sich bei seiner Unterscheidung der logischen Kategorieen zunächst ausschliesslich von grammatischen Wortunterschieden leiten lassen. Dieser Meinung folgte er, weil er bemerkte, dass den logischen Kategorieen in den sprachlichen Bezeichnungen gewisse grammatische Analogieen thatsächlich entsprechen. Da nun Aristoteles an mehreren Stellen auf diese Analogieen Bezug zu nehmen scheint, so verstieg sich Trendelenburg zu der Behauptung, selbst in denjenigen Fällen, wo diese Analogie nicht bestände, hätte die grammatische Form geleitet, wenn auch nicht entschieden. — Bonitz hat nachgewiesen, dass diese Trendelenburg'sche Beweisführung auf lauter Trugschlüssen beruhe. — Aber, kann man einwenden, ist eine Annahme darum verkehrt, wenn der Beweis, ihre Richtigkeit darzuthun, auf falschen Schlüssen beruht? Diese Trugschlüsse bestanden darin, dass etwas, was als Grund [für Aristoteles, die Kategorieen zu unterscheiden] genommen wurde, nämlich die grammatische Form, ebensogut Folge sein konnte, nämlich Folge der Logik, welche die Sprache beherrschte und durchdrang, noch ehe es Logiker gab; dass nun aber die grammatische Form für den Aristoteles niemals Grund, sondern notwendig Folge gewesen sein muss, hat Bonitz ebensowenig bewiesen, wie Trendelenburg das Gegenteil, und zwar deshalb nicht, weil es sich überhaupt nicht beweisen lässt.

Man hat ferner versucht, die Kategorieen ihrem Inhalte nach in bestimmte Gruppen zu teilen. So unterscheidet Brentano die Substanz von den Accidentien, letztere teilt er ein in absolute und relative u. s. w. So fruchtbar nun auch diese und ähnliche Versuche sind, die, wenn sie sich durchführen lassen, allerdings beweisen, dass diese Formen nicht „aufgerafft"

†) Was ich unter Induktion verstehe, wird aus dem weiteren Verlaufe dieser Untersuchung erhellen.

*) Ob an den Dingen selbst oder an den Begriffen von den Dingen kommt in Wirklichkeit auf eins heraus, denn die „Dinge" sind für uns nur eine Abstraktion unserer Begriffe von den Dingen.

sind, so darf man doch andererseits in dieser Einteilung nimmermehr eine Ableitung, eine Deduktion erkennen. Denn gerade wenn eine Klassifikation uns befriedigen soll, dann muss sie solche Unterschiede zeigen, welche die Consequenz der Sache offenbaren. Ist nun die Sache Gegenstand der Erfahrung, dann wird offenbar, je schärfer jene Consequenz in der logischen Abgrenzung hervortritt, um so mehr angenommen werden müssen, eine sorgfältige Induktion habe sie erschlossen. Nun giebt es allerdings keine Induktion ohne Hypothesen. Darum sollen diejenigen aprioristischen und syllogistischen Momente, welche geradezu als die Methode der vernunftgemässen Erfahrung bezeichnet werden müssen, natürlicher Weise nicht ausgeschlossen sein. Eben darum reichen sie aber nicht aus, solche Einteilung nach in der Sache ruhenden Gründen als eine „Deduktion" aufzufassen. —

Wir kümmern uns also nicht darum, auf welchem Wege Aristoteles selbst zu der Unterscheidung seiner Kategorieen gekommen sein mag, sondern fassen die zweite Frage ins Auge: Giebt es im Sinne des Aristoteles ein gemeinsames Prinzip, welches in sich die Einheit zugleich aber auch den schöpferischen Grund enthält, nicht etwa aus welchem die Unterscheidung der Kategorieen für ihn geflossen wäre — wir würden so nur jene erste allgemein erkenntnistheoretische Frage erneuern, welche die Prinzipien der specifisch Aristotelischen Wissenschaftslehre gar nicht berücksichtigen darf —, sondern giebt es nach der Absicht unseres Philosophen solch einen schöpferischen Grund, aus welchem die Kategorieen, sei es der Inhalt, den sie bezeichnen, sei es die logisch-metaphysische Existenzform, die ihr eigenstes Wesen auszumachen scheint, abgeleitet werden muss? Wir haben damit schon angedeutet, dass diese Frage eine doppelte Behandlung zulässt. Wenn nun die Unmöglichkeit, ein solches Prinzip zu zeigen, ausgesprochen wurde, so liegt das meiner Meinung nach an dem Umstande, dass man bisher fast ausschliesslich nach einem ontologischen Grunde gesucht hat. Indem man ausging von der oft wiederkehrenden Bezeichnung *κατηγορίαι τοῦ ὄντος* und ähnlichen, mit welchen diese Formen belegt zu werden pflegen, untersuchte man, ob und warum nicht das *ὄν* als höchste Gattung zugleich als Prinzip der Kategorieen angesehen wurde. Diese Untersuchung muss allerdings zu einem verneinenden Resultate führen; denn nicht nur liegt die Thatsache vor, dass Aristoteles das *ὄν καὶ ἕν* als eine oberste Gattung, als Prinzip ausdrücklich negiert[7]), sondern es ist auch der Grund nicht schwer einzusehn, warum er es thut. Die Gattung, wenn sie auch ihren Arten gegenüber als die *δύναμις* erscheint, ist schon an sich etwas bestimmtes, logisch begrenztes[8]); dieses *ὄν* und *ἕν* dagegen ist Setzung des unterschiedslosen metaphysischen Inhalts abstrakt gedacht, der Möglichkeit nach alles Entgegengesetzte, logisch Begrenzte, an sich dagegen dem Nichtseienden verwandt[9]). Dieser unterschiedslose Inhalt ist genau dasselbe nach oben hin, was die abstrakte Materie, die *πρώτη ὕλη*, nach unten hin[10]). Beide sind das Bestimmungslose, in der Vorstellung also, wie es scheint, nur durch die Richtung zu unterscheiden, in welcher die Entwicklung gedacht wird. Hier offenbart sich nun allerdings ein entscheidender Unterschied, denn das *ὄν* zeigt sich gewissermassen als geistigen Stoff, mit dem passiven Vermögen in ein *τόδε τι* sich umschaffen zu lassen dadurch, dass seine erste actuelle Form die logische Form der Gattung ist. Aber nicht eine Gattung ist es, sondern mehrere, deren Verhältnis zu einander Aristoteles als das einer realen *[πρὸς ἕν, πρὸς μίαν τινὰ φύσιν]*, nicht aber logischen *[καθ' αὑτό]*, Untrennbarkeit ansieht[11]). Aristoteles pflegt diese Gattungen *πολλαχῶς λεγόμενα* zu nennen; es sind dieselben, deren Inhalt die Kategorieen bezeichnen[12]). Nur innerhalb derselben Gattung waltet die logische Beziehung des *καθ' αὑτὸ [καθόλου]*, dagegen die Beziehung der Substanz zu ihren Qualitäten und Zuständen wird gesetzt zwar als real untrennbar durch

eine gewisse metaphysische Notwendigkeit, jedoch in Bezug auf den einzelnen Fall ohne jede logische Consequenz. Aristoteles drückt diesen Gedanken aus, indem er sagt, das πρὸς ἕν sei gewissermassen [τρόπον τινά] auch ein καϑ' ἕν[13]. — Der tiefe Grund dieser Lehre beruht nun darin, dass Aristoteles dem Allgemeinen keine Sonderexistenz einräumt, wie Plato. Es erscheint daher auch der Gattungsbegriff als ein τῇ ὕλῃ συνειλημμένον, mit der Vorstellung der Materie untrennbar verbunden[14]. Nur hat man die Gattung, je allgemeiner sie ist, mit einer in demselben Masse abstrakteren Fassung der Materie verknüpft vorzustellen[15]. In dem ὄν als solchem müssten also beide, die absolute Möglichkeit in geistiger wie in stofflicher Beziehung, unterschiedslos zusammenfallen, dass sie nicht identisch sind, dass eine Entzweiung eintritt, diese Thatsache setzt eine erzeugende logisch-metaphysische Kraft voraus, welche nicht in dem ὄν, dem Inhalte der Gattung, gesucht werden kann. Eben diese Kraft suchen wir, wenn wir von der Ansicht ausgehn, es gebe vielleicht ein logisches Prinzip der Kategorieen. Dass sich das Resultat unserer bisherigen Untersuchung auf diese Formen anwenden lasse, dass zeigt die Einleitung jener kleinen conceptartigen Schrift, welche die Kategorieen zum Gegenstande hat.*)

Aristoteles unterscheidet hier cap. 2 vier Klassen bereits logisch gestalteten Seins. Das notwendige Beisammensein aller vier verbürgt durch das an letzter Stelle genannte concrete Einzelding. Die drei vorhergehenden Klassen erweisen sich als die Attribute des Individuums, und zwar werden sie nach einer logischen Anordnung von ganz unverkennbarer Absicht aufgezählt. Wir hören: 1. Was (logisch) das Individuum ist, 2. was (real) an ihm ist, 3. was

*) Prantl und andere haben diese Schrift für unecht erklärt. Auch ich betrachte sie nicht gerade als die Blüte der Aristotelischen Speculation, halte aber an ihrer Echtheit entschieden fest, aus welchen positiven Gründen, wird aus der weitern Untersuchung hervorgehn. Ich halte diese Schrift für ein Concept, das beweisen die vier ersten Kapitel, die scheinbar zusammenhangslos dennoch einen ganz bestimmten Gedankenfortschritt erkennen lassen. Diese Annahme erklärt zugleich alle Mängel der Form, die bei dem Zustande der Aristotelischen Schriften überhaupt die Frage der Echtheit nicht entscheiden dürfen. In Bezug auf den Inhalt hebe ich zwei Argumente hervor, die mir vor andern der Widerlegung für wert erscheinen. Man hat behauptet, die Hineinziehung der Substanz in die Kategorie der Relation (Kap. 7) zeige einen unspeculativen eines Aristoteles unwürdigen Geist. Wirklich? Die Aporie welche in jenem Kapitel behandelt wird, endet mit einer scharfen Unterscheidung des abstrakten Begriffs der Beziehung als einer solchen und derjenigen Relation, die auf einen Inhalt geht, wenn auch dieser Inhalt auf etwas bezogen wird. Nun muss man sich doch auf den unzweifelhaft Aristotelischen Standpunkt stellen, dass es eine Kategorie des Relativen eine κατηγορία τοῦ ὄντος gebe. Das zugestanden, ergiebt sich die Notwendigkeit, zwar nicht mit der Substanz als solcher sich abfinden zu müssen, wohl aber mit den begrifflich gefassten Teilen organischer Naturwesen oder nach einem bestimmten Zwecke gefertigter Kunstgegenstände, dem Begriff des Ganzen gegenüber, Teilen, die ohne dieses Ganze ihren eigenen Begriff nicht erfüllen. Nur auf diese Teile richtet sich hier der Zweifel, der begünstigt wurde durch eine Umbildungsfähigkeit [z. B. πτερὸν ὄρνιϑος u. πτερὸν πτερωτοῦ] der griechischen Sprache. Wer sich an diesem Zweifel stösst, den verweise ich auf die Metaphysik. Er findet dort in Bezug auf die Gründe dieselbe Frage behandelt, an deren logisch formaler Fassung, die durchaus dem Charakter der Kategorieen entspricht, er hier Anstoss nahm. — Ferner behauptet Prantl, der Inhalt der Schrift vom 5. Kapitel an beziehe sich gar nicht auf die Kategorieen, sondern gebe — Prantl scheint dabei das 5. Kapitel im Auge zu haben, welches von der Substanz handelt — eine formale, scholastische und also völlig unaristotelische Lehre vom Begriff. Was wir von dem schöpferischen „Begriff", den Prantl hier als Massstab anlegt, zu halten haben, werden wir weiter unten sehn. Selbst wenn es einen solchen geben sollte, setzt doch die begrifflich fixierte Allgemeinbezeichnung, die Prantl selbst in den Kategorieen anerkennt, auch einen Begriff, der ihrem eigenen Wesen conform ist. Warum soll man nicht, dem analytischen Zuge der Sprache folgend, etwas zunächst als Substanz bezeichnen, von dem man sich später durch metaphysische Untersuchungen überzeugt, dass es wohl umschreibend, nicht aber inhaltlich Substanz sei?

(logisch) dieses Reale ist, welches an ihm bemerkt wird. Aristoteles bezeichnet diese Beziehung des logischen resp. des realen Attributs zu seinem Subjecte durch die beiden Ausdrücke *καθ' ὑποκειμένου* und *ἐν ὑποκειμένῳ*. Nun muss doch jeder, der scholastischen Geist in unserer Schrift voraussetzt sich über eins gewaltig wundern. Die formale Logik lehrt nämlich, den Gattungsbegriff [einer Substanz] erhalte man, wenn man von den unwesentlichen Merkmalen *[ἐν ὑποκειμένῳ]* abstrahiere, die übrigbleibenden zusammenfasse. Wenn nun feststeht, dass Aristoteles der Substanz die übrigen Kategorieen als die unwesentlichen Prädikate *[συμβεβηκότα]* entgegenstellt[16], so würde man nach der Lehre der scholastischen Logik annehmen müssen, nur in dem concreten Individuum zeige sich das reale Beieinander des Seienden der Kategorieen, von hier aus gingen die Gattungen ohne jede weitere Berührung *[ὁμωνύμως]* aus einander. Das ist aber keineswegs der Fall[17]. Ausdrücklich lehrt Aristoteles, dass den Gattungsbegriffen der Substanz — zweite Substanzen nennt er sie mit gutem Grunde, denn die aufsteigende Richtung, der induktive Geist beherrscht diese Schrift — als reale, nicht logische Prädikate die qualitativen Gattungen beigelegt werden[18]. Wenn also dieses bestimmte Stück Holz diese bestimmte sinnliche Beschaffenheit hat, die in der Form eines Allgemeinbegriffs gedacht — ein Denken des Einzelnen als des Einzelnen ist unmöglich — „weiss" genannt wird, so muss der Gattung „Holz" entweder das Prädikat „weiss" allgemein zu kommen [*ἴδιον*], oder ein qualitativer Gattungsbegriff, dessen Inhalt die Möglichkeit jenes logisch unter ihn fallenden Prädikates darstellt. Wer hätte auch jemals die „Farbe" als solche gesehn?*) Wir begreifen jetzt, warum der Inhalt des Unwesentlichen, Zufälligen [das *ὂν κατὰ συμβεβηκός*] auf das Prinzip der Materie in ihrer Auffassung, als *δύναμις* zurückgeführt wird[19], warum Aristoteles den Inhalt des qualitativen Prädikats aus dem Substrate werden lässt[20]. Alles Werden ist ja ein Werden aus dem Möglichen, hier offenbart also das Mögliche das nämliche Beieinander von Substrat und Accidens, wie das Wirkliche. So muss die Gedankenreihe der Kategorieen in real untrennbarer Verknüpfung der Substanz und ihrer Qualitäten in das Unterschiedslose, schlechthin Mögliche einmünden, von dessen Betrachtung die Metaphysik in deductiver Methode anhub[21]. Dass nun diese reale Verknüpfung keine logische sei, zeigt auch die Schrift von den Kategorieen, und zwar in der abstrakt formalen Weise, welche diesen Formen mit Fug und Recht eignet. Kap. 3 wird nämlich gezeigt, dass die Logik der Kategorieen beherrscht werde durch das später sogen. dictum de omni et nullo, dass es mithin keinen gemeinsamen Mittelbegriff gebe, um die Gattungen und Differenzen der übrigen Kategorieen deductiv auf das Individuum als auf dasjenige Subject zurückzuleiten, welche das Beieinander ihres Inhalts ursprünglich verbürgte.

Ein ontologisches Prinzip dieser Formen kann es also nicht geben, giebt es vielleicht ein logisches? Wir müssen uns nun a priori darüber klar werden, was an den Kategorieen übrig bleibt, um aus demselben abgeleitet zu werden. Es ist nach der vorangehenden Untersuchung klar, dass der Inhalt der Kategorieen, das *ὄν* an sich nicht ableitbar ist. Nun setzt sich alles Reale aus zwei Momenten zusammen, aus dem Inhalt, was es ist, und aus dem Dasein, dass es ist[22]. Beide Momente verhalten sich so zu einander, dass der vorgestellte Inhalt nicht notwendig eine Existenz bedingt [*τραγέλαφος*], das Dasein dagegen allemal einen Inhalt setzt, nur mit dem relativen Unterschiede, dass dieser Inhalt an sich mit logischer Notwendigkeit ein bestimmter, sich selbst gleicher, sein muss, wir dagegen ohne die Erfahrung

*) Es sind fast dieselben Gedanken, welche die Lotze'sche Logik in der Lehre vom Begriff entwickelt.

von diesem Inhalte, was er ist, nicht das Geringste wissen können. Auf das Dasein haben wir also unser Augenmerk zu richten. Denn so liegt die Sache: wenn es ein logische Kraft in uns giebt, welche das Dasein und in ihm das formale logische Gesetz des Inhalts setzen muss, wenn anders sie sich nicht selbst aufheben soll, so muss es ein Absolutes geben, welches, indem es dieselbe logische Kraft ist, das Dasein zu setzen, sich zugleich als das Absolute [im Gegensatz zu uns] offenbart dadurch, dass es den Inhalt nicht nur formal sondern dem Wesen nach aus sich erzeugt. Daraus folgt, dass, wenn sich bei Aristoteles eine solche logische existenzsetzende Kraft nachweisen lässt, wir in ihr nicht nur das logische Prinzip der Kategorieen, sondern geradezu das speculative Prinzip seines Systems anzuerkennen hätten. Nach dieser Kraft wollen wir jetzt suchen.

Wir gehn aus von der nicht unwahrscheinlichen Annahme, dass, wenn es eine solche Kraft giebt, vielleicht die induktive Betrachtung gerade der Kategorieen den Aristoteles zu der Erkenntnis derselben geführt haben mag. Da nun zugleich jener Abriss, welcher von den Kategorieen handelt, eine der frühsten Schriften zu sein scheint, bemühen wir uns wenigstens, denselben Weg zu gehn, wie Aristoteles, und legen unserer Betrachtung das erste Kapitel derselben zu Grunde. — Das erste Kapitel handelt von den Synonymen, Homonymen und Paronymen. Von diesen drei Bezeichnungen erweisen sich die ersten beiden als zusammengehörig, mit der dritten hat, so viel ich sehe, an dieser Stelle noch niemand etwas anzufangen gewusst. Denn bezüglich der Trendelenburg'schen Erklärung hat Bonitz nur nachgewiesen, dass sie falsch sei[23]). Die Paronymie bedeutet aber nichts anderes als den sprachlich formalen Ausdruck jenes metaphysischen Beisammenseins nicht nur des Individuums sondern auch der Gattung mit ihren Qualitäten, in welchem wir oben das ontologische Gesetz der Kategorieen erkannt haben [*γραμματική, ὁ ἄνθρωπός ἐστι γραμματικός* vergl. Kap. 8][24]). Sie wird mit den beiden andern Bezeichnungen in einer Reihe angeführt, weil gerade sie, der Umstand, dass die Substanz die Trägerin realer Prädikate ist, verhindert, dass die Gattungen der Kategorieen, der *πολλαχῶς λεγόμενα* nach oben hin in ihrem Verhältnis zu einander reine Homonyma sind[25]). Synonyma sind sie darum keineswegs, denn diese Bezeichnung giebt den formalen Ausdruck der logischen Consequenz. Zunächst ist nun zu bemerken, dass die beiden letztgenannten Ausdrücke bei Aristoteles, wenige Ausnahmen abgerechnet, zu feststehenden technischen Bezeichnungen geworden sind. Das weiss man; worin aber das eigentliche Wesen, das durch diese Bezeichnungen betroffen wird, beruhen soll, darüber scheinen die Meinungen sehr aus einander zu gehn*). Wie schon der Name andeutet, versteht Aristoteles an unserer Stelle sowohl unter der Homonymie als auch unter der Synonymie ein Verhältnis prädikativer Allgemeinbezeichnung, jedoch mit dem sehr wesentlichen Unterschiede, dass im ersteren Falle [der Homonymie] mehreren Dingen nur der gemeinsame [Gattungs-] Name prädiciert wird, im zweiten Falle nicht nur der Name, sondern auch der Gattungsbegriff, welchen er bezeichnet. Es erscheint also in der synonymen Bezeichnung das prädikative Gattungswort mit seinem eigenen, dem prädikativen Gattungsbegriff, in einer Identität zusammengewachsen, während in der homonymen Allgemeinbezeichnung eine solche Identität des Wortes mit einem Begriffe nicht besteht. Wir verstehn jetzt, warum Aristoteles an einigen Stellen beide Ausdrücke im Singular gebraucht und unter einem Synonymon einen Begriff versteht, der gesprochen wird, dagegen unter einem Homonymon

---

*) Vergl. Waitz, Organon I, p. 271, Bonitz, Commentar zu Metaph. 987b, 10.

ein Wort, welches beziehungslos der begrifflichen Fixierung entbehrt*). Mit diesem Resultate dürfen wir uns jedoch nicht begnügen, wir müssen vielmehr nach der Ursache fragen, welche diese begriffliche Bestimmtheit bewirkt. Diese Frage ist um so dringender, weil die Thatsache vorliegt, dass in den Kategorieen diese begriffliche Fixiertheit bereits vollzogen sein soll[26]. Nun bemerkt Aristoteles an einer andern Stelle mit treffender Beobachtung, im Anfang pflegten die Kinder alle Männer Vater, alle Weiber Mutter — sie unterscheiden also von vorneherein — zu nennen, später trennten sie richtig[27]. Es ist also der synonymische Gebrauch der Worte auf dieselbe Kraft zurückzuführen, welche die Objecte unterscheidet. Ist es die Kraft [ἐνέργεια] der sinnlichen Wahrnehmung? Warum können die Tiere dann nicht sprechen? — Wir halten uns hier zunächst an die praktische Thatsache, dass, wenn wir einen Menschen reden hören, wir mit Fug und Recht annehmen dürfen, er denke d. h. er unterscheide begrifflich etwas. Kein Mensch redet aber in einzelnen Worten [βαδίζει ist kein einzelnes Wort sondern bedeutet βαδίζων ἐστίν][28]. Warum thut er es nicht? Wir würden ihn nicht verstehn. Er appelliert also, indem er redet, an dieselbe [nacherzeugende] Kraft in uns, die in ihm selbst thätig ist, indem er denkt. Das einzelne Wort setzt offenbar in seinem Dasein diesen Erzeugungsact als bereits früher einmal geschehn voraus. In diesem Erzeugungsacte band es sich stets an einen Begriff; dieser aber ist das Resultat eines Denkactes beziehungslos gesetzt, nicht das Denken selbst in seiner actuellen Ausübung. Das Prinzip dieser Ausübung ist die Urteilskraft[29]. Ich habe damit das Prinzip nicht nur der Kategorieen ausgesprochen, sondern dasjenige, was meiner Meinung nach überhaupt das Fundamentalprinzip der Aristotelischen Speculation bildet. Es ist misslich, antike Worte und Darstellungen mit modernen Ausdrücken wiederzugeben. Wenn aber irgendwo, so muss es in der Logik gestattet sein. Ich glaube nicht, dass ich mich hier getäuscht habe, denn aus mir selbst bin ich nicht darauf gekommen. Ich muss hier notgedrungen eine im gewissen Sinne eigene Untersuchung einschalten, denn ich kann nicht darauf rechnen, meine Ueberzeugung auch andern mitzuteilen, ehe nicht die objective Geltung jenes Prinzips d. h. der Aristotelischen νοῦςlehre auch heute noch anerkannt wird. Ja wohl, heute noch! Jener gigantische Geist beansprucht wahrlich ein anderes Interesse als das rein historische mit dem Hintergedanken, wie herrlich weit wir's seitdem gebracht haben. Dass ich bei aller Freiheit, die ich mir notgedrungen nehme, den Blick fest auf den Thatbestand der Aristotelischen Ueberlieferung gerichtet halte, das Zeugnis werden mir, so hoffe ich, die Aristoteleskenner nicht vorenthalten.

Wir suchen ein Fundamentalprinzip bei Aristoteles. Ganz verwerflich ist meiner Ansicht nach Prantl's „schöpferischer Wesensbegriff", denn der Begriff ist unter allen Umständen etwas geschaffenes, secundäres. So wie Prantl diesen schöpferischen „Begriff" als Motiv gebraucht, um die Schrift von den Kategorieen für unecht zu erklären, ist derselbe nach meiner Meinung ein ganz unklares Ding, denn er würde den Satz des Widerspruchs aufheben. Wie kann man aber diese Aufhebung einem Philosophen zutrauen, der ein halbes Buch seiner Metaphysik hindurch diesen Satz des Widerspruchs als das sicherste und festeste Prinzip des Denkens gegen die Skepsis verteidigt? Man hat doch stets nur von einem νοῦς ποιητικός gehört.

Wenn nun die Logik in die Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluss zerfällt, der Begriff aber jene schöpferische Kraft, welche wir suchen, nicht sein kann, so haben wir uns mit der Urteilskraft und mit der Schlusskraft abzufinden. Wir suchen aber eine Kraft, welche

*) Vergl. Waitz, Organ. II, p. 452.

das Dasein erzeugt. Angenommen nun, eine solche Kraft sei a priori vorhanden, wie müsste sie wirken? Sie kann sich als logische Kraft nur dadurch behaupten, dass, indem sie selbst existiert, sie zugleich das Nichtexistieren negiert. Durch die unterscheidende Kraft der Negation des Nichtseins setzt sie sich also selbst. [Das ist der Aristotelische *νοῦς*, welcher sich selbst denkt]. Sie setzt sich aber nicht als Kraft, sondern als Dasein, denn durch die Negation der Nichtexistenz, nicht der Nichtkraft, hat sie sich gesetzt. Hätte sie sich nämlich gesetzt dadurch, dass sie die Nichtkraft negiert hätte, so hätte sie sich bereits von einem andern Inhalte unterschieden. Das kann sie aber nicht, denn wir haben sie ja a priori angenommen. Sie setzt sich also als Dasein. [Dieses Dasein ist das *δεκτικόν* der Aristotelischen *νοῦς*lehre der *τόπος τῶν εἰδῶν*.] Diese Existenz ist die Wirklichkeit des Inhalts, dass er ist, sie ist die denknotwendige Bedingung, die Möglichkeit desselben in seiner Auffassung, was er ist. Ist nun diese Kraft in uns a priori wirksam, welche den Inhalt, dass er ist, nach einem ehernen Gesetze schöpferisch präformiert*), so muss es eine absolute Kraft geben, welche den erfahrungsmässigen Inhalt unseres Denkens mit diesem unsern a priori wirksamen Denkgesetze in Uebereinstimmung gebracht hat und zwar dadurch, dass sie die Dinge nach demselben Gesetze ins Leben ruft d. h. das Dasein setzt und mit demselben den Inhalt und zwar nicht blos den Inhalt, dass er ist, sondern auch, was er ist. [Das ist der absolute *νοῦς*, die Gottheit im 12. Buche der Metaphysik]. Gäbe es nämlich in der Erfahrung nichts allgemeines, so wäre der Satz des Widerspruchs ein Ungetüm, denn er zwingt uns, das Allgemeine zu denken. Wie das zu verstehn sei, das wird die weitere Untersuchung lehren.

Es wäre nun zu beweisen, dass eine solche intelligible Kraft thatsächlich a priori in uns vorhanden ist. Dieser Beweis ist nicht, wie wir oben verfuhren, synthetisch, sondern analytisch zu führen; denn durch eine „Setzung" wird an und für sich nichts bewiesen; wer giebt uns denn das Recht dazu, zu setzen? Wir können uns schlechterdings nicht auf einen Zustand unseres Denkens berufen, wo dieses Prinzip, dessen aprioristische Natur wir behaupten, das Dasein für sich gesetzt hätte. Die Gegner eines ideellen Prinzips würden immer behaupten, es sei unsinnig, das Dasein vom Inhalt in der Weise zu trennen, sie werden sagen, der Inhalt wirke empirisch, und es sei also höchstens eine Kraft des Inhalts, dass er für uns da sei. Wir handeln also, wenn wir analytisch verfahren, nur im Interesse der guten Sache, denn wir begegnen unsern Widersachern, den Materialisten, auf einem Boden, den sie allein respectieren d. h. auf dem Gebiete der Erfahrung. Zunächst fassen wir das Resultat der obigen Deduction kurz in zwei Formeln zusammen:

1. Kraft nicht = Nichtdasein, also Kraft = Dasein. Die unterscheidende Kraft, welche das Dasein setzt, liegt in der Negation. [Der Grundgedanke der Aristotelischen Lehre vom *νοῦς*].
2. A. d. h. jeder gleichgültige Inhalt, den uns die Erfahrung [durch den *νοῦς παθητικός*] darreicht, nicht = Nicht A.

Bei dem analytischen Verfahren sind wir vollständig auf diese zweite Formel angewiesen. Es gilt also einen Modus dieser Formel empirisch ausfindig zu machen, der uns zwingt, dieselbe aus jener abzuleiten. Dieser Modus würde bedingen, dass die Negation in dem Satz des Widerspruchs, um das Denken zu begründen, nicht etwa nur eine objectiv unleugbare Thatsache constatirt, wie das Gleichungszeichen in dem Satze der Identität, sondern dass sie eine Kraft ist, welche unterscheidet [*κρίνει*], aber nicht so wie die Kraft der sinnlichen

*) Unter „dass er ist" verstehe ich also, dass, wenn wir den [beliebigen] Inhalt A nennen, er nicht gleich Nicht A sein kann.

Wahrnehmung, welche, um wirken zu können, an das passive Vermögen des Sinnes, die von den Objecten ausgehende Bewegung aufzunehmen, gebunden ist [die Aristotelische Lehre von der Sinneswahrnehmung], sondern welche durch einen rein schöpferischen Act den Grund*) der Unterscheidung, dass er ist, gesetzt haben muss, ehe sie überhaupt den Erfahrungsinhalt [logisch] unterscheiden kann. Diese unterscheidende Kraft der Negation wäre mithin die Wirklichkeit der Prinzipien dem Dasein nach, modern ausgedrückt die schöpferische Kraft der Hypothese. Diese Kraft ist vorhanden und sie muss a priori vorhanden sein. Das zeigt folgende Betrachtung. Wir sehen, dass diese Untersuchung auf eine Kritik des Unterscheidungsvermögens hinausläuft, welches ohne Frage in uns wirksam ist, wenn wir denken. Es steht nun erfahrungsmässig fest, dass den höheren Tieren der materiale Inhalt der Erfahrung ebensowenig fehlt wie uns. Denn die Sinne mancher dieser Tiere sind schärfer als unsere z. B. die des Hundes, des Pferdes, auch haben manche das Vermögen, die Eindrücke mit grosser Zähigkeit im Gedächtnis festzuhalten; ebenso tauchen Vorstellungen in ihrer Seele auf und verschwinden wieder, wie der Umstand beweist, dass sie, wie wenigstens bei Hunden beobachtet ist, während des Schlafes träumen. Sie haben auch eine Unterscheidungsgabe, denn der Hund erkennt seinen Herrn, wenn er ihn sieht, auf der Stelle, auch scheinen sie diese Unterscheidungsgabe in ihren Vorstellungen zu bethätigen, denn der Hund, welcher seinen Herrn sucht, stellt ihn vor und keinen andern. Warum aber, ich frage die Materialisten, ist die Tierwelt seit historischen Zeiten genau auf derselben geistigen Stufe stehn geblieben, während der Mensch eine unendliche Fülle von Formen des geistigen Daseins aus sich heraus geschaffen hat? Sind das lauter Molekularbewegungen? Nun, dann möge man mir diejenige Molekularbewegung zeigen, welche die Kraft der Unterscheidung, die Negation, in uns zur Darstellung bringt. Es ist unmöglich, sie zu zeigen, denn mehrere Moleküle können sich stets nur positiv zu einander verhalten, oder wollte man die Negation dadurch erzeugt sein lassen, dass sich die Atome abstiessen oder dergl., so käme man entweder zu einem Apriorismus der schlimmsten und zugleich dümmsten Art, oder diese Abstossung wäre unmöglich, denn die Erfahrung bietet uns an sich niemals die Negation. Erst wenn man sich gezwungen sieht, ein geistiges Prinzip zu setzen, erst wenn man, wie Aristoteles, die Urteilskraft als das Absolute anerkannt hat, erst dann muss man die Negation in den Dingen anerkennen; sie ist aber auch dann etwas anderes. Schon hieraus muss sich ergeben, dass ein aprioristisches geistiges Prinzip in uns vorhanden sein muss. Wir wollen es aber noch genauer kennen lernen. — Wir bemerkten, auch die Tiere hätten ein gewisses Unterscheidungsvermögen, haben sie denn die Negation? Kein Tier kann sprechen, während kein noch so niedrig stehendes Volk — von verkümmerten Individuen darf nicht die Rede sein, denn wer wird leugnen, dass das Centralnervensystem das Instrument des Geistes sei? — gefunden worden ist, dem die Gabe der sprachlichen Mitteilung versagt worden wäre. Wir müssen daraus den Schluss ziehn, dass kein Thier begrifflich zu trennen vermöge. Haben sie diese geistige Unterscheidungskraft nicht, so werden sie ohne einen von aussen kommenden schöpferischen Act dieselbe niemals bekommen, denn dann giebt es eben eine Kraft der Negation von ganz besonderer Art, welche a priori zu setzen ist, weil sie nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann. Das gebundene Dasein der Tiere ohne Sprache, ohne Kunst, ohne Wissenschaft, ohne moralische [noch unmoralische] Vorsätze, kurz ohne Freiheit offenbart sich schon in ihren Stimmen, mit welchen sie dem psychischen

*) Wie dieser „Grund" zu verstehen ist, wird später klar werden.

Inhalt ihres Daseins Ausdruck geben. Wenn der Stier zornig brüllt, der Hund ängstlich winselt, der Hengst mutig wiehert, überall zeigt sich ein psychischer Inhalt, den wir verstehn, und doch ist eine Kluft da, die kein Darwinist jemals überbrücken wird. Man kann ihn nachempfinden, aber nicht *nachdenken*, denn er ist unterschiedslos, gleich den Farben eines Regenbogens, die ohne Grenze in einander übergehn. Die Grenze unterscheidet das Tier in der Vorstellung nur da, wo ihm die sinnliche Wahrnehmung dieselbe unmittelbar darbot, die *Kraft* der Negation besitzt es nicht. Die legen nur *wir* hinein, wenn wir seine Vorstellungen begrifflich allgemein als Vorstellung denken, das thun wir aber immer, wenn wir unsere Aufmerksamkeit prüfend auf den möglichen Inhalt seiner Vorstellungen richten. Den Inhalt selbst „empfinden" wir nicht, was wir erfassen, geschieht in der Form desselben, dieselbe gehört nur uns an, es ist der *Begriff* „Vorstellung". Gerade so verhält es sich mit den ethischen Empfindungen. Wenn ein Hund seinen Herrn mit eigener Lebensgefahr vom Tod errettet, wenn zwei Pferde, die neben einander stehen, treue Freunde werden, so geben sie gewiss ein Beispiel für die Thatsache, dass ein Tier sehr tief empfinden kann. Aber wir dürfen nie vergessen, dass *wir* es sind, welche diese Empfindungen Liebe und Treue nennen. Indem wir sie nämlich logisch allgemein bezeichnen, geben wir diesen Empfindungen eine sittlich verbindliche Kraft, eine Bedeutung, den diese Empfindungen in der That für das Tier nicht haben. Hier wirken ausschliesslich, ohne jedes schöpferische grund- oder zwecksetzende Motiv *), einerseits der associative Mechanismus der Gewohnheit, höchstens der Nachahmung, andererseits die sinnlichen Triebe der Lust und der Unlust. Diese Gefühle der Lust und der Unlust, der Grad der Abstufung des sinnlichen Interesses ersetzt den Tieren in gewisser Weise die schöpferische Kraft der Negation; denn wenn der Ochse das vorstellt, was wir Heu nennen, und nicht Stroh, so thut er es lediglich, weil ihm das Heu besser geschmeckt hat als Stroh. Logisch vergleichen kann er nicht, denn wenn er es könnte, so hätte er die *Kraft* in sich das Allgemeine zu setzen, und wir würden unsere Herrschaft bald mit den Ochsen teilen müssen. Wenn nun das sinnliche Interesse, die Lust dem Tiere in seinem Vorstellungsverlauf die Kraft der logischen Grenze vertritt, so ist es offenbar widerstandslos in den Causalnexus seiner sinnlichen Triebe gestellt, der jede Sittlichkeit ausschliesst. Der Mensch aber ist frei, sollte es wenigstens sein, denn sein intelligibles Ich ist die schöpferische *Kraft* der Negation, welche in den sinnlichen Organismus eingeschlossen den Grund als Vorsatz erzeugt ebenso, wie den Grund als Ursache. Aus *einer* Kraft gehen Denken und Wollen hervor; es giebt kein Denken ohne ein Wollen und kein Wollen ohne ein Denken. A priori sind beide identisch, denn die intelligible Kraft, welche wir a priori setzen mussten, um die empirische Thatsache des Denkens zu erklären, muss beides in sich schliessen, das Wollen: die Kraft, das Denken: die Unterscheidung; indem sie also das Nichtsein negiert, erklärt sie das Dasein für das Gute, für das Böse die Nichtexistenz, die Vernichtung. Sie vernichtet sich selbst, indem sie das Böse will, sie *lügt*.

Wir sehn jetzt, soviel dürfte klar geworden sein, dass dem Satz des Widerspruchs, auf einen beliebigen Erfahrungsinhalt angewendet, die herkömmliche scholastische Formel nicht genügt. Die Scholastik fand ein Prinzip des Widerspruchs bei Aristoteles; sie hat die Bedeutung desselben nicht verstanden, denn sie hat ein principium contradictionis et identitatis daraus gemacht. Dadurch ist aber das Missverständnis zur Permanenz erhoben. *Neben* dem Satz des Grundes

*) Wenn zwei Windhunde einen Hasen verfolgen und der eine ihm den Weg abzuschneiden sucht, so nennen *wir* das Zweck, für das Tier ist es rein empirische Nachahmung, eine Art Analogieschluss, der keinerlei logisch erzeugende Kraft voraussetzt.

sind jene Formeln zwar unumstösslich, sie setzen jedoch als leere Abstraktionen die Thatsache des Denkens bereits voraus. Auch die Anwendung, welche der Satz der Identität in der neueren Zeit dadurch gefunden hat, dass man das „ist“ der analytischen Urteile auf ihn zurückführte, vermag jenen Vorwurf nicht aufzuheben. Ein kategorisches Urteil, z. B. der Blitz leuchtet, soll danach ausgedacht heissen: der leuchtende Blitz ist ein leuchtender Blitz. Diese Deutung erklärt garnichts; sie setzt dieselbe Schwierigkeit nur doppelt, denn nicht darauf richtet sich unser Interesse zu erklären, wie zwei in der empirischen Thatsache des Urteils durch „ist“ verbundene Begriffe sich wieder zusammen bringen lassen, sondern darauf, wie sie überhaupt auseinander kamen. Diese Erklärung gewinnen wir mit der Ueberzeugung, dass die Thatsache des Denkens im Unterschiede zu dem associativen Vorstellungsverlaufe unserer Seele auf einer schöpferischen Kraft beruhen muss, welche das Dasein als eine unterschiedene unbeweglich sich selbst gleiche Inhaltsform a priori gesetzt hat, ehe es einen empirischen Inhalt überhaupt logisch unterscheiden kann. Nennen wir diesen Inhalt A., so drücken wir diese unterscheidende a priori wirkende Kraft annähernd durch die Formel aus: A kann nicht gleich Nicht A sein. [In Bezug auf einen von der Phantasie spontan erzeugten Inhalt heisst die Formel: A kann nicht zugleich sein und nicht sein, denn so bedingt die Kraft der Negation einen Grund zu setzen, weshalb das Ding existieren könnte oder nicht, diesen Grund setzen wir formaliter allemal als Dasein, wenn wir ein solches Phantasiegebilde denken. — Diese Formel legt Aristoteles im 4. Buche der Metaphysik zu Grunde, wo er die Existenz der Welt mit diesem Denkgesetze identificiert.] So gefasst schliesst diese Formel auf die Erfahrung angewendet den Satz des Grundes offenbar in sich, d. h. der Satz des Widerspruchs wird zugleich zum Prinzip des Syllogismus.*) Nur diese Erkenntnis darf uns befriedigen. Denn unser Denken ist eines, wie unser Selbstbewusstsein, und so ist die Annahme, es beruhe auf zwei nicht von einander ableitbaren Prinzipien, ganz unerträglich. Auf die Erfahrung angewendet wird die Urteilskraft zur erzeugenden Kraft des allgemein gedachten logischen Grundes, mag nun derselbe geschaffen werden durch den frei waltenden logischen Geist, wie er sich in der Sprache zeigt, oder auf Veranlassung der zufälligen Beobachtung des Gelehrten, des Naturforschers, der seine Hypothesen setzt, ohne sich um den naiven Allgemeinbegriff der Sprache zu kümmern. Ich sage „zufälligen“ und ich sage „Beobachtung“, denn indem er ausgehend von einem abgegrenzten Gebiete sinnlicher Erscheinungen z. B. Wärme, Licht beobachtet d. h. logisch unterscheidet, setzt er den Grund formaliter dem Dasein nach; so bald er auf diesem Gebiete nicht mehr zufällig beobachtet, ist allemal die Hypothese schon fertig und zwar realiter. Der Naturforscher trägt nunmehr das Material zusammen im Hinblick auf sie, er erhebt sie zum Gesetz, wenn es ihm gelungen ist, alle Einzelbeobachtungen, deren er habhaft werden kann, aus diesem Prinzip abzuleiten. Dass es eine Induktion geben sollte, welche den Grund realiter noch nicht gesetzt hätte, ist eine schlechterdings nicht zu verteidigende Annahme; das Experiment der modernen Naturwissenschaft ist ein Syllogismus. Wir sehen also, dass Denken eine Energie des Schaffens bedeutet. Nicht jeder Denker, und wenn er der scharfsinnigste Kopf von der Welt wäre, schafft Neues

*) In jenem Beispiel „der Blitz leuchtet“ wird der Blitz als Substrat, d. h. als der erzeugende Grund der Erscheinung des Leuchtens gedacht. Dieses Substrat der einzelnen Erscheinung wird aber gedacht in der Form des Allgemeinbegriffs „Blitz“ als in der Form des logischen Grundes seiner selbst. Auf diesen Allgemeinbegriff hat man zu achten. Bei Individuen z B. der Sonne, welche nichts allgemeines über sich haben, fällt der logische Grund unmittelbar mit dem das Prädikat erzeugenden zusammen.

und zugleich das Richtige*). Dazu gehört jene ἀγχίνοια des Aristoteles, eine gewisse schöpferische Divinationskraft, welche nach der mannigfaltigen Veranlagung der Menschen, die Erfahrung in Raum und Zeit aesthetisch, praktisch und theoretisch durch die Urteilskraft zu bewältigen, sehr verschiedenartig zugemessen ist. Der grosse Staatsmann, der Gelehrte, der Künstler **), sie alle üben diese schöpferische grund- respective zwecksetzende Divinationskraft. Dieselbe ist eine unvollkommene Nachahmung des ewigen, schöpferischen Prinzips, welches in rein synthetischer, sich selbst in einer Identität als Grund und zugleich Zweck setzender Abfolge die Welt aus dem metaphysischen Nichts der letzten Materie geschaffen hat. In dem Ewigen fallen also Grund und Zweck zusammen. Bei uns dagegen treten beide Prinzipien auseinander, denn der unsterbliche Teil unseres Ich ist in einem sinnlichen Organismus eingeschlossen, der den Inhalt unserer Begriffe an die Erfahrung bindet. Diese zeigt uns als unvermeidliches Attribut ihres Inhalts die Bewegung in ihren mannigfaltigen Formen, das Verschiedene, das Viele. Alles das widerstrebt dem reinen Denken, denn das Dasein ist eins und sich selbst gleich. Es gebietet also ein Halt machen und, indem es das thut, hebt es den Grund, die Einheit in vierfacher Beziehung hervor, erstens das Substrat. Die Materie, als das allgemein zu Grunde Liegende, kann an sich niemals das Prinzip eines Schlusses werden, denn sie ist das Unterschiedslose, schlechthin Passive. Zweitens die bewegende Ursache, der Grund der Bewegung, die wir wahrnehmen. Aristoteles band diesen Grund an einen intelligiblen, selbst unbewegten, Urheber. Unsere Naturwissenschaft operiert mit dem Begriff der mechanischen Kraft und fasst dieselbe als ein Attribut der Materie. Das Geistige, welches den constitutiven Begriff geschaffen hat, aus diesem Prinzip deducieren zu wollen, zeigt ein trauriges Unvermögen, denn schon in dem Wechsel der psychischen Vorstellungen, geschweige denn in der Logik, walten andere Gesetze, als das Gesetz der Beharrung und das Parallelogramm der Kräfte in der Mechanik [siehe oben]. Drittens der Zweck. Während der Grund als bewegende Ursache, also als Begriff der Kausalität keineswegs a priori in uns vorhanden ist, im Gegenteil, wir sie zu setzen genötigt sind, um unser an sich ewiges d. h. bewegungs- und zeitloses ***) Denken zu behaupten der Erfahrung gegenüber, welche uns nicht nur das Viele sondern auch die an sich [wie alles Stetige] unlogische in der Zeit verlaufende Bewegung in ihren mannigfaltigen Formen zeigt: so ist dagegen der Zweck, das Gute das intelligible Prinzip, an sich einheitlich bewegungs- und zeitlos. Die intelligible Denkkraft setzt das Dasein und in demselben den Zweck, zugleich aber auch den erfahrungsmässig gegebenen Inhalt als Zweck, denn in der Form des Daseins, welche wir selbst sind, denken wir alles. Es ist aber unmöglich, den Inhalt gerade wie er sich uns bietet zu denken, daher verlegen wir den Zweck †) theoretisch als logischen Grund in das Allgemeine, das mit Hülfe des Gedächtnisses und der unterscheidenden schöpferischen Kraft der Vernunft gebildet das Gesetz für den einzelnen Fall ausspricht. Nur „der Mensch“ ist denkbar,

*) Das beweist u. A. die Geschichte der scholastischen Philosophie. Welch' ein trostloser Scharfsinn!

**) Ich glaube, auch der Komponist treibt eine Art niedere Logik des Gefühls, denn die Komposition bedingt eine geistige schöpferische Kraft, den in sich unterschiedslosen Stimmungen und Empfindungen des Gemüts den Takt, die Grenze, das Allgemeingültige zu geben.

***) Unter „zeitlos“ verstehe ich, wenn die Bedingungen fehlen, den Begriff der Zeit zu bilden. Ob sie dann an sich existiert oder nicht, wäre gleichgültig, doch ist ersteres undenkbar.

†) Unter Zweck verstehe ich also das von uns a priori als Zweck unser selbst erzeugte, einheitliche, sich selbst gleiche Dasein, das um als Dasein [Bewusstsein] sich behaupten zu können mit eherner Notwendigkeit einen Inhalt bedingt.

Sokrates erst, indem man ihn als Mensch denkt, und doch ist Sokrates erst der Zweck, warum unser Denken überhaupt den Begriff des Menschen gebildet hat. Es ist ein Widerspruch in diesem Denken des Allgemeinen, denn das Allgemeine scheint notwendig das Viele zu sein. Wir denken es aber als unterschiedene Einheit, weil wir selbst, die Form des Gedachten als Dasein, eine unterschiedene Einheit sind.*) Theoretisch, aber auch praktisch, sind wir uns des Zweckbegriffs in seiner Reinheit nicht mehr bewusst, weil die intelligible Kraft unseres Denkens und Wollens in einen sinnlichen Organismus eingeschlossen auf die widerstrebende Erfahrung angewiesen uns zwingt, das Grund zu nennen, was in Wahrheit Zweck ist. Diesen logischen Grund dürfen wir nicht mit der Kausalität verwechseln. Wir schauen rückwärts, weil uns die Erfahrung mit der Bewegung den Begriff der Zeit geschaffen hat, und selbst wenn wir einen sittlichen Vorsatz erzeugen, so ist er an einen Erfahrungsinhalt geknüpft, und wir sind durch lange Erfahrung gewohnt geworden, ihn gleichsam als wirkende Kausalität hinter uns zu legen. Das ist verkehrt, wir haben nicht das Denken, wir sind das Denken und ebenso sind wir der Wille.**) Wir betrachten das sinnlich wahrgenommene Individuum, dessen Einheit, der Einheit unseres Denkens nicht widerspricht, eben deshalb als Zweck; in den Allgemeinbegriff verlegen wir den logischen d. h. zweckbedingenden Grund, weshalb die Mannigfaltigkeit sich kreuzender Bewegungen, die wir an dem Individuum wahrnehmen, von einem einzigen zwecksetzenden Urheber ausgehn müsse.

Die moderne Naturwissenschaft hat sich, und sie thut von ihrem Standpunkte aus vielleicht recht daran, um diesen constitutiven Allgemeinbegriff Mensch, Tier, nicht gekümmert. Ein solcher Gattungsbegriff spricht, um es noch einmal zu sagen, den Grund als denkbare Möglichkeit aus, weshalb die mannigfach einander durchschlingenden Bewegungen, als deren Resultat sich das empirisch gegebene Individuum in seiner an sich undenkbaren Erfahrungswirklicheit darstellt, nur einen einzigen Zweck haben. Lass sehen, ob die exacte Wissenschaft

---

*) Die Thatsache, dass wir den Zahlen besondere Namen: drei, fünf, hundert geben, hat ihren tiefen Grund darin, dass wir selbst das Viele in Abstracto nicht anders denken können, als in der Form der Einheit, welche wir selbst sind. Daher nennt Aristoteles die Eins das Prinzip der Zahl.

**) Die Thatsache des Willens ist primär wie die des Denkens. Beide sind ja im letzten Grunde identisch. Er ist unableitbar wie der Satz des Widerspruchs; man muss ihn acceptieren, denn er ist da. Es ist verzeihlich aber grundverkehrt, den Willen von dem Begriff der bewegungserzeugenden Kausalität ableiten zu wollen. Man kommt so zu einem Mechanismus, dem einfach die Erfahrung widerspricht. Oder redet nicht auch der Materialist in schwachen Augenblicken von energischen und energielosen Menschen? Der Begriff der Kausalität ist durchaus secundär und nur gebildet worden, um unser Denken der Bewegung gegenüber zu behaupten, indem es dieselbe logisch gewissermassen unschädlich macht, einen Anfang, eine Grenze setzt. — Der Wille bedingt, wie das Denken, einen schöpferischen Act, welcher rein logisch d. h. bewegungs- und zeitlos eine Norm schafft [Du sollst] für den Vorsatz. Den Inhalt dieser Norm schafft nur die Erfahrung, denn auch die göttliche Offenbarung ist für uns, so wie wir sind, eine Erfahrung. Der Engländer Locke, der auch in Bezug auf die Sittlichkeit in der menschlichen Seele die tabula rasa nachweisen will, weist darauf hin, dass verschiedene Menschen und Völker geradezu das Entgegengesetzte für gut oder für böse hielten. Das mag richtig sein, beweist aber eher das Gegenteil. Locke hätte vielmehr zeigen müssen, dass es Menschen giebt, denen der Begriff der moralischen Verbindlichkeit in abstracto fehlt. Auf den Inhalt, und wäre es der widersinnigste, kommt es absolut garnicht an. Es ist denkbar, dass es so niedrigstehende Völker giebt, dass ihnen dieser Inhalt fehlt, folglich auch der Begriff. Man wird ihnen aber, wie ja auch den Kindern, den Begriff mit dem Inhalt erzeugen können. Wie man aber z. B. einem Hunde den Begriff der Gerechtigkeit, oder der Mässigkeit oder des moralischen Mutes einpflanzen soll, das sollen unsere klugen Materialisten erst zeigen. Was dem Hunde fehlt, das ist die Kraft der Begriffsbildung.

den Zweckbegriff leugnen darf, ohne sich selbst aufzuheben! Wenn wir den Zweck richtig verstehn, so darf sie es nicht. Der Materialismus operiert nämlich mit drei Begriffen: Kraft, Stoff und Bewegung. Er fasst Alles, also auch unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken als Wirkungen mechanischer Kräfte, die nach der Materie immanenten Prinzipien ohne Bewusstsein des Erfolges wirken. Und doch besteht dieser Erfolg, wenn auch in unserem Bewusstsein; es müsste sich also dieser Erfolg in unserem Bewusstsein aus der Kausalität als aus der einzigen eine Wirkung erzeugenden Ursache, die der Materialist anerkennt, ableiten lassen. Das aber ist unmöglich, denn der regressive Vernunftschluss der Erfahrungswissenschaft enthält in seinem Untersatze ein Moment selbstbewegungsloser rein logischer Abfolge, die schlechterdings mit der Kausalität nichts zu thun hat. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob man den Begriff des Menschen als verbindlich erachtet für die Eigenschaften und Zustände der Individuen, oder den Begriff der Bewegung für das Licht, die Wärme. So lange wir die Bewegung nicht selbst wahrnehmen, sondern das Licht, die Wärme und diese Qualitäten als unsere Erfahrungen, — und zwar ihrem einheitlichen Begriffe nach; kein Naturforscher untersucht lediglich das einzelne Licht, denn er kann ja gar nicht das einzelne Licht denken — zu erklären suchen, so lange giebt es auch einen Zweck, dem wir das Dasein geben. Das wird aber so lange dauern, bis wir uns selbst in eine Summe von mechanischen Kräften und Bewegungen aufgelöst fühlen. Dann auch werden wir die Lehren, welche uns die Herrn von der allein selig machenden Materie vortragen, ohne jedes Widerstreben nach dem reinen Gesetz der Kausalität nachbewegen, denn freilich, nachdenken können wir sie nicht, denn denken beruht auf der schöpferischen Kraft der Negation, welche das Dasein, das Bewusstsein als nur eines setzt.

Nunmehr verstehn wir das vierte Aristotelische Prinzip *τί ἦν εἶναι*. Es ist das inkarnierte Zweckurteil des Absoluten, das sich selbst an der Materie, dem Bestimmungslosen, an sich Nichtseienden durch die Kraft seiner selbst gegenständlich geworden ist. Das Nichtseiende widerstrebt dem Seienden, das Böse dem Guten, denn eine Kraft gehört dazu, das Dasein, die Entzweiung zu schaffen. Insofern nun das Absolute nur an der Materie, dem Nichtseienden, dem Möglichen sich gegenständlich werden kann, ist das Resultat des schöpferischen Denkens zugleich das Eine und das Viele, das Eine, weil die zwecksetzende Kraft nur eine war, das Viele, weil das Nichtseiende die Möglichkeit bietet, das Seiende in freier Bethätigung vielfach zu setzen. Das Viele hat aber nun einen intelligiblen Grund, wir müssen es uns daher gewissermassen in eine Spitze zusammenlaufend denken, von wo aus wir uns die bewegungs- und zeitlose Vergegenständlichung des Absoluten als eine Synthesis vorstellen müssen. Woher kommt es, fragt Aristoteles bedeutungsvoll, dass das Tier [*ζῷον*] und das zweifüssige [*δίπουν*], auf die Zweiheit lässt sich ja die Vielheit der Einheit gegenüber zurückführen, nicht zwei sind sondern eins? Nun führt selbst das analytische Urteil die Zweiheit zur Einheit zurück, denn wenn ich sage: Sokrates sitzt, so ist das Wort nur dann wahr, wenn ich den sitzenden Sokrates meine. Nur fragen wir nach dem logischen Grund. In jenem Erfahrungsurteil negieren wir denselben. Denn Sokrates ist nur das, was er selbst ist, nicht das Sitzen. Das Absolute setzt den Zweck in rein deduktiver Abfolge, bewegungs- und zeitlos, denn das Werden und Vergehn sind an sich keine Bewegung, nur haben sie, weil sie in real notwendiger Verknüpfung in der Materie vor sich gehn, die Bewegung und so das Bewusstsein der Zeit zum Gefolge.

Man kann verschiedener Meinung sein, wie weit es für uns möglich sei, diesen Selbstentwicklungsprozess des Absoluten in der Weise, wie Aristoteles in seiner Metaphysik versucht,

nachzukonstruieren. Die erkenntnistheoretische Grundlage muss man anerkennen. Zwei Philosophen hat es gegeben, welche den genialen Versuch gemacht haben, den Inhalt unseres Denkens in einen empirischen und in einen aprioristischen Factor zu zerlegen: Aristoteles und Kant. Beide gingen aus von dem Urteil. Kant leitete aus demselben seine zwölf Stammbegriffe der menschlichen Vernunft ab, erhob also zum eigentlichen Prinzip des Denkens den Begriff. Diese unter einander völlig unvermittelten Stammbegriffe enthalten alles, was wir überhaupt nur als Inhalt zu bezeichnen im Stande sind. Nur das leere „Ding an sich", von dem niemand sagen kann, was es ist, bleibt zurück. Wir erkennen in ihm einen alten Bekannten; es ist das Dasein, die Existenz: Was soll aber die Existenz an sich? Die Nachfolger Kants sind denn auch über diesem Ding an sich zur Tagesordnung übergegangen; sie haben ihre Thesen und Antithesen lustig darauf losgebaut, bis die Naturwissenschaft kam und ihnen das Handwerk legte. Die Naturwissenschaft hat diesen überspannten Theoretikern gegenüber nur ihr Recht geübt. Mit ihr aber kam auch der Materialismus; er nahm die exacte Wissenschaft für sich in Anspruch, und, weil ihm natürlich die Hegelsche Philosophie diese Herrschaft nicht streitig machen konnte, sind wir glücklich so weit gekommen, dass die meisten Vertreter der exacten Wissenschaft mit ihren eigenen Prinzipien zu brechen meinen, wenn sie die materialistische Weltanschauung nicht acceptieren.

In gewisser Weise ist das *πρῶτον ψεῦδος* der Kantschen Philosophie für dieses Elend verantwortlich. Ueber Kant's „Kausalität" durch Freiheit, diesen in sich widerspruchsvollen Begriff, welcher das Sittengesetz ausführbar machen soll, machen sich die Materialisten, die Besseren unter ihnen, welche das Elend fühlen, nennen sich Pessimisten, lustig; dennoch blicken sie mit einer gewissen dankbaren Verehrung auf Kant zurück. Er hat ja gezeigt, dass der Geist theoretisch ohnmächtig sei, etwas Intelligibles zu erkennen. Das kann ihnen nur passen. Sie lösen das Problem auf ihre Weise, indem sie den Geist selbst zu einem Exsudat der Materie machen und die Urzelle einführen. Dass sie damit ärger construieren, wie nur je ein Hegelianer, das merken sie nicht, die Thoren. Wie sollten sie auch; eine in der Vorstellung haselnussgrosse Urzelle ist jedenfalls drastischer als der Satz des Widerspruchs.

Aristoteles bietet uns das in der Geschichte des menschlichen Geistes einsam dastehende Beispiel, dass ein Philosoph seiner Anlage nach Realist vom reinsten Wasser, der Vater der modernen Naturwissenschaft, durch die gewaltige Kraft seines schöpferischen Geistes zugleich zum überzeugten Idealisten wurde. Kein Philosoph ist so verschieden beurteilt worden wie er. Indem man den Idealismus und den Realismus für unversöhnliche Gegensätze ansah, hat man ihn entweder zu einem antiken Locke — das Beispiel von der Schreibtafel findet sich ja auch bei Aristoteles — oder zu einem antiken Hegel gemacht. Er ist keins von beiden, so wie ich ihn beurteile, ist er der antike Kant. Auch er ist vom Urteil ausgegangen, hat aber in dem *λόγος*, der Rede, anstatt Stammbegriffe aus ihr abzuleiten, eine a priori wirksame Kraft erkannt, welche das Wissen, das Dasein als eherne Form eines jeden Inhalts schafft und so der Erfahrung gegenüber und doch mit Hülfe derselben die Prinzipien erzeugt. Diese Auffassung ist unendlich viel schärfer, als das cogito, ergo sum der meisten idealistischen Systeme. Denn diese Formel, welche das Ich dem Nichtich gegenüberstellt und ohne die Erfahrung fertig zu werden meint, verwechselt von vorne herein das Dasein mit dem Inhalt. Kant gegenüber hat Aristoteles richtig getrennt; er hat zum subjectiven Factor der Erkenntnis die Existenz in allgemeinster Fassung, nicht nur die Existenz des eigenen empirisch gegebenen Ichs, erhoben, zum objectiven den Inhalt. Nun ist der Schluss falsch, der Inhalt könne nicht an sich existieren,

weil wir in unserm Bewusstsein die Formel des Daseins erzeugen. Nur muss er so geschaffen sein, dass er so oder so in die a priori vorhandene Denkform hineinpasst. Die Möglichkeit, durch Erzeugung der Begriffe des Substrats, der Kausalität, des Zweckes [des logischen Grundes] den empirischen Stoff zu bewältigen, mindestens das Denken aufrecht zu erhalten, ergiebt die zwingende Notwendigkeit, das Dasein Gottes zu behaupten. Wir sind Geist von seinem Geiste. Der Zufall kann eine Welt nicht geschaffen haben, deren Natur in die Kraft unseres Denkens eingeht, da doch dieselbe Denkkraft aus dem Zufall unableitbar ist.